

¿ES FILOSÓFICAMENTE CREÍBLE EL NACIONALISMO? *

Is Nationalism Philosophically Credible?

Neil MACCORMICK

Universidad de Edimburgo (Escocia)

ACFS, 1994, núm. 31: Multiculturalismo y diferencia. Sujetos, nación, género.

RESUMEN

Este artículo tiene cuatro secciones principales. En la primera planteo algunas cuestiones sobre la ambigüedad de la idea de país libre, y muestro cómo algunas consideraciones que se siguen de ella han conducido a un desencanto del nacionalismo, más como un tema filosófico que como un fenómeno histórico lamentable. En la segunda, asumo la postura quizás antitética de que, respecto a la descolonización y a la perestroika, la mayoría de la gente parece tener una opinión muy radical en favor de la autodeterminación nacional, sin realmente relacionarla con aquella concepción que rechaza la posibilidad de que el nacionalismo ocupe un lugar dentro de una filosofía política normativa.

En la tercera, vuelvo a las ideas de libertad con la esperanza de despejar la confusión y, quizás, de trascender incluso la contradicción entre las secciones primera y segunda. Finalmente, afronto directamente la cuestión de si el nacionalismo es filosóficamente creíble, y acabo con la recomendación de lo que considero una teoría liberal y moderada del nacionalismo.

Palabras clave: Nacionalismo, soberanía, autodeterminación nacional, libertad.

ABSTRACT

In the first place the concept of nationalism, which has been traditionally joined to the ambiguous idea of a free country and free citizens, is analysed; a dubious problematic relationship given the distance between State and Society. This difficulty justifies nationalism having been considered a significant but regrettable political phenomenon. In an attempt to resolve this difficulty the author clarifies and criticizes the liberal idea of a free country, where liberty is considered an individual value preliminary to society. Individuals are products of Society, and, therefore, individual autonomy is not the only way to structure to defend liberty. If the nation is a constituent element of individual identity, cannot be ignored when discussing the subject of liberty. So, national self-determination is an essential part of liberty as autonomy. Given that nations are not chimeras, a reasonable nationalism, that flees

* Traducción de Nicolás M. López Calera y Manuel Escamilla Castillo.

from the exclusivity and absolutism of the past, is morally and philosophically acceptable. Finally it is important to note that there are signs in the European Community that we are learning to go beyond the sovereign State without dissolving the nation.

Key words: Nationalism, sovereignty, national self-determination, liberty.

I

Hegel, y por tanto también Knox (debo mucha de mi lamentablemente pequeña comprensión de la filosofía hegeliana a la traducción que hizo Malcolm Knox de la *Filosofía del Derecho* de Hegel), es ciertamente importante para las cuestiones sobre la libertad que quiero plantear. Hablamos a menudo de seres humanos libres, e incluso hoy día somos demasiado propensos a hablar sólo de hombres libres. A veces con el mismo espíritu y a veces con otro bastante diferente, hablamos de países libres. Unas veces pensamos o hablamos de un país libre cuando está libre de la dominación exterior; otras veces queremos decir que su sistema de gobierno interno deja a la gente libre para que actúe como quiera, frecuentemente incluso para hacer cosas indeseables. “¿Le importa que fume aquí?” “Éste es un país libre”, no es un diálogo en el que el segundo interlocutor exprese su aprobación, mucho menos su complacencia, del acto anunciado por el otro, ni de haberle concedido tal libertad. Aun así, un país que es libre en este segundo sentido es también un país en el que sus habitantes pueden ser libres, pueden ser gente a quienes, como individuos, se deja un considerable margen para actuar según su propia elección y discreción sin interferencias gubernamentales indebidas y, sobre todo, sin interferencias gubernamentales arbitrarias. La incompatibilidad de un gobierno arbitrario con la libertad de los humanos como personas individuales es la base para que consideremos al Estado de Derecho¹ como una de las condiciones absolutamente necesarias para la libertad.

Ciertamente, hay una gran cantidad de distinciones que hacer entre los sentidos de la libertad, pero espero que, de momento, estas esquematizadas observaciones ilustren suficientemente dos sentidos que pueden distinguirse. Con esa intención, debernos preguntamos qué relaciones se dan, si es que las hay, entre esas dos clases de libertad en los países libres. ¿Puede un país estar libre de la dominación exterior y, aun así, no ser un país libre para el disfrute por sus ciudadanos de la libertad? ¿Pueden tener los individuos libertad incluso si su país no se autogobierna? Parece obvio que la respuesta en ambos casos es “sí” y, como consecuencia, parece como si la libertad no fuera necesaria para la independencia nacional y la independencia nacional no lo fuera para la libertad. En cualquier caso, los dos conceptos parecen ser independientemente variables.

Y no sólo ocurre esto, sino que entre personas de talante liberal, precisamente las más favorables a la libertad, ha existido una sospecha permanente sobre la noción

1. *Rule of Law*, en el original (N. de los T.)

de independencia nacional, y sobre las políticas que promueven los valores de una nación, como contrarias a las políticas que promueven la capacidad de los ciudadanos, de los individuos y de los grupos en que puedan integrarse libremente, para elegir y perseguir lo que consideran valioso, en contra incluso de las preferencias nacionales reales o supuestas; es decir, los liberales desconfían del nacionalismo. Y no les faltan ejemplos para mostrar las bases reales de su desconfianza. Desde Hitler a Ceaucescu, ha habido muchos males ilustrativos que muestran cómo la búsqueda de la libertad nacional y de los valores nacionales pueden conducir a la denigración, al servilismo, a la tortura y a la muerte para quienes están fuera del círculo nacional encantado, e incluso para muchos de quienes están dentro. Los liberales, no es necesario decirlo, no son los únicos que desconfían. También para muchos socialistas, la apelación a valores nacionales es profundamente sospechosa de ser, en el mejor de los casos, un artificio ideológico para tapar las grietas de la división de clases y de la explotación. El chovinismo y la xenofobia pueden enarbolarse para enmascarar la división, la explotación y la libertad desigual dentro de un país. Algunos, sin duda, quisieran ver una prueba de ese valor de lo nacional en la sorprendente recuperación de poder político que tuvo la primera administración Thatcher como consecuencia de la guerra de las islas Falkland o Malvinas (como las llamaré también en busca de una objetividad sin duda ilusoria). Los comportamientos grotescos de sedicentes nacionalistas, como M. Le Pen, de la más repugnante extrema derecha de la política europea contemporánea, proporcionan un ejemplo muy inequívoco en este sentido.

Por consiguiente, desde los puntos de vista similares del liberalismo y del socialismo democrático, no parece que haya mucho que decir en favor del nacionalismo. Parece que esto sigue siendo cierto incluso aunque un valedor del liberalismo conservador como F. A. Hayek pueda argüir que, en realidad, el propio socialismo siempre equivale a un nacional socialismo, en el sentido peyorativo, que apela al más profundo nivel de un instinto tribal, en vez de respetar a los agentes morales individuales como tales. El hecho es que, a sus ojos, el socialismo es tan enemigo de la libertad, y en el mismo sentido, como lo es el nacionalismo porque, en el fondo, ambos son el mismo enemigo. Según la argumentación socialista (por lo menos en algunos casos), la concepción de la libertad de los liberales conservadores es inadecuada y pobre, precisamente por reconocer sólo la libertad negativa, la *libertad frente* a diversos tipos de interferencias y restricciones públicas y privadas, mientras que tienden insuficientemente a la libertad positiva, a la libertad *para* participar en la auto-constitución social de una comunidad, a la libertad *para* desarrollar y expresar la propia personalidad de cada uno en lo colectivo, pero no necesariamente de manera uniforme, como expresión de todos. De una manera menos ambiciosa, el socialismo está, al menos, interesado en la libertad *para*, en el sentido de dar a cada uno una oportunidad real de hacer cosas, asegurando a cada uno una parte equitativa, si no exactamente igual, de los recursos disponibles en común para hacer que el ejercicio de la libertad, incluso negativa, tenga una valía similar para todos. Ya he expresado (en el mejor de los casos y, en el peor, he eludido) más cuestiones de la cuenta para unas observaciones iniciales. Pero espero haber hecho

lo suficiente para recordar las cuestiones más comunes, por no decir tópicas, sobre la libertad que se plantean en el momento en que uno se detiene a ponderar la credibilidad del nacionalismo desde un punto de vista filosófico. Resulta bastante obvio, y resulta obvio porque lo es, que el consenso abrumador de los filósofos contemporáneos respecto del nacionalismo es un consenso en un rechazo hostil. Se ve al nacionalismo como un fenómeno que debe explicarse, en el mejor de los casos, en términos históricos o psicológicos, como una aberración del idealismo, no como un tema serio para una filosofía política normativa. Un ejemplo brillante de este acercamiento histórico explicativo, unido a la crítica consensual y usual del nacionalismo, se puede encontrar en *Nationalism*, de Kenneth Minogue.

II

Antes de tratar algunas de las cuestiones que he planteado —o eludido— quiero introducir, en un estilo hegeliano que quizás sea pertinente, algunas consideraciones contradictorias con las posiciones que acabo de mantener. Las contradicciones surgen por el modo en el que gente de opiniones liberales, o progresistas en general, responde a la autodeterminación de un pueblo en el contexto de la descolonización. El abandono, por parte de los Estados imperiales de Europa occidental, de sus posesiones coloniales de ultramar y los esfuerzos por construir un Estado-nación por parte de los gobiernos de las ex-colonias recién independizadas han sido, en general, bien recibidos, incluso cuando la construcción de naciones en las extrañas porciones de territorio que quedaron tras las particiones de Europa durante el siglo diecinueve ha conducido a gobiernos autoritarios, de partido único y a restricciones substanciales de la libertad —como libertad civil— en países recién llegados a la libertad, entendida como independencia del control exterior. Allí donde esto ha ocurrido existe la opinión común, que yo ciertamente comparto, de que el fin del gobierno colonial ha sido en conjunto y en sí mismo, bueno.

Entre nosotros, los intelectuales occidentales, han sido quizás más populares incluso los movimientos en favor de la liberación nacional y de mayor democratización interna en los países de Europa Oriental y, recientemente, en algunas repúblicas del interior de la URSS. Evocar las emociones suscitadas y las valoraciones realizadas durante el levantamiento húngaro de 1956, o cuando la Primavera de Praga, o en la época de Solidaridad en Polonia (que, felizmente, ha vuelto ahora), o contemplar la opinión actual sobre las repúblicas bálticas, o sobre Georgia, o Armenia, o Afganistán, supone ver hasta qué punto pueden existir opiniones y términos equívocos en este área de discusión. En estos casos, parece ser una convicción común que con sólo que los países pudieran ser más libres en el sentido de disfrutar de un incremento en su independencia exterior, se harían también más libres en el otro sentido, esto es sus ciudadanos disfrutarían de una mayor y más segura libertad civil. Sin embargo, esto puede ser intelectualizar demasiado el tema. Quizás lo que ocurra sea simplemente que, como la gente quiere de un modo tan obvio un nuevo compromiso político por parte del Estado soviético, los imperativos

democráticos exigen que se aplauda cada paso que se da hacia su consecución, y más concretamente los pasos que en sí mismos encierran algún tipo de posibilidad de auto-expresión democrática.

Fui lo bastante afortunado como para tener la oportunidad de visitar Polonia por primera vez el pasado octubre. Ciertamente esa experiencia hizo que surgiera en mí la opinión que acabo de mencionar. Percibía, en todas partes, una gran distancia entre el Estado y la sociedad; percibía también una aspiración insatisfecha por la incapacidad del Estado para responder a las opiniones de la vasta mayoría de los ciudadanos. Por todas partes se tenía también una poderosa percepción de lo polaca que es Polonia y, al tiempo, de la frustración que suponía que eso estuviese enclaustrado por un sistema de gobierno ineficaz e impopular. Es decir, nos encontramos con una nación cuyo Estado la estaba sirviendo mal. (Si hubiera que hablar de la Iglesia, el asunto sería muy distinto). Por todo ello, cualquier tendencia hacia una mayor democratización del gobierno, una mayor implicación de la nación en el Estado, sería seguramente bien recibida, y eso simplemente por motivos democráticos.

Parece, sin embargo, que ejemplos como éste, y como los otros mencionados, establecen una antítesis a la tesis con la que empecé. La filosofía moral y política contemporáneas han considerado, en su conjunto, al nacionalismo como un fenómeno político significativo pero lamentable, más que como una postura política con algo que decir en el nivel de una filosofía normativa. (Hay, naturalmente, bastante pocas excepciones, y en este extremo soy consciente de estar en deuda por lo menos con el desaparecido John Plamenatz, con Yael Tamir, al tribunal de cuya tesis doctoral tuve el placer de pertenecer en Oxford el año pasado, con Harry Beran, que ha investigado los temas de la autodeterminación y de la secesión en una importante serie de artículos, y con Tim O'Hagan, algunas de cuyas ideas sobre individualismo y pluralismo me gustaría utilizar, o quizás malgastar, aquí). Aun a pesar de la indiferencia general o de la hostilidad hacia la idea de nacionalismo, ha existido una respuesta general favorable a la liberación colonial y a la liberación nacional en algunos lugares en los que parecen haber estado en peligro los principios nacionalistas de la autodeterminación. Parece que hay contradicciones, o al menos confusiones, sobre el tipo de países libres que es deseable tener.

En esta situación, hay seguramente una tarea para la filosofía, un reto que deben asumir las personas de mente filosófica. ¿Podemos, a pesar de todo, encontrar un sentido para el nacionalismo? ¿Podemos resolver de algún modo mis preguntas sobre la libertad a través de alguna forma de reconciliación de los dos sentidos en que se puede ser un país libre, el país que es libre porque sus ciudadanos tienen libertad y el país que es libre porque él mismo es independiente? La realización de esta tarea reclamará una cierta clarificación de ideas confusas (no niego que la confusión se deba tanto a lo que he escrito como a cualquier otra cosa del *Zeitgeist*). Así que intentaré alguna aclaración en la sección siguiente, antes de llegar a mis conclusiones en la sección cuarta y última.

III

Comenzaré con la clarificación y crítica de la concepción liberal de lo que es un país libre. Está claro que hay mucho que decir de una política que asegure a sus ciudadanos los derechos civiles y políticos tradicionales, que son ampliamente constitutivos de lo que Isaiah Berlín nos enseñó a llamar “libertad negativa”, la libertad que consiste en que *no* se exija o se fuerce a nadie a hacer o a abstenerse de las cosas que uno no elegiría libremente abstenerse o hacer. La búsqueda de la felicidad requiere vida y libertad. El respeto mutuo y el respeto propio en una comunidad moral requiere que cada uno tenga respeto a la libertad de los otros y que todos suscriban idealmente la misma libertad para sí mismos y para cualquier otro. John Rawls ha añadido recientemente el útil requisito de que las libertades desiguales puedan ser justificadas porque refuerzan el plan general de libertad. Es posible que los privilegios parlamentarios judiciales den a los parlamentarios y a los jueces unas libertades de expresión que el resto de nosotros no tenemos, pero parece fácil ver que el plan de conjunto de la libertad resulta más favorecido que dañado por esas concesiones especiales. En cualquier caso, el florecimiento del bien humano en todos y cada uno de los seres humanos parece que se fomenta, en una concepción del bien humano, por un régimen de libertad civil. Es decir, para quienes consideran la autonomía como perteneciente a la esencia de los valores humanos y morales, esto equivale a decir que la vida buena sólo puede realizarse auténticamente donde las condiciones de libertad admiten la búsqueda autónoma del bien por parte de cada persona tal como ella la entienda.

La apelación a la autonomía como un bien humano y moral no es, sin embargo, la única manera posible de estructurar la defensa de la libertad según la concepción liberal, y hay incluso quien puede encontrar que es un modo peligroso de argumentación, ya que depende en sí de una base que puede llamarse perfeccionista, a saber, la idea o ideal de autonomía como parte constitutiva del bien humano. Hay a quien le gustaría que su teoría de la libertad fuera todavía más neutra que ésta, que la sitúa entre las visiones del bien, argumentando que la especial fortaleza y atractivo del liberalismo radica en su rechazo a privilegiar cualquier concepción filosófica, o una visión individual, o unos modelos de la vida buena impuestos y definidos por el Estado. La línea natural a adoptar para este tipo de acercamiento teórico es la de asumir la libertad no tanto como algo que se ha de conceder al ciudadano, sino como algo que éste debe retener. Esto sugiere que la libertad es inherente a nosotros, hasta cierto punto, antes e independientemente de nuestra existencia social, quedando como única cuestión la de hasta qué punto podemos perderla o debemos entregarla. Los modelos de legitimación del contrato social surgen de un modo casi inevitable en este contexto, ya sea como modelos históricos o, más verosímelmente, como contratos hipotéticos o imaginarios del tipo del propuesto por John Rawls. La pregunta de Hobbes sobre cuánto de su libertad natural deben transferir los individuos al Estado sigue siendo, hasta cierto punto, la cuestión básica desde esta perspectiva. La cuestión no es qué, o cuánta, libertad debe dar el Estado a sus ciudadanos; más bien se trata de cuánta libertad deben

ceder las personas en favor de las necesidades del gobierno, cualquiera que sea la concepción que se tenga de estas necesidades. El tema permanente de una de las corrientes del pensamiento liberal es que las necesidades del gobierno deben quedar siempre al margen de la formulación e imposición de cualquiera de las concepciones de la vida buena.

Todo esto, sin embargo, parece descansar sobre una visión de la sociedad humana profundamente inverosímil, porque ofrece unas concepciones absurdamente atomísticas sobre el carácter de los seres humanos. Es una especie insostenible de “individualismo metodológico”. Se imagina que podrían existir individuos anteriores a cualquier forma de sociedad organizada que podrían reunirse de forma inteligente y convenir constituir una sociedad. Tampoco resulta obvio por qué la ficción de un contrato meramente hipotético podría orillar la dificultad. Una cosa es realizar una hipótesis sobre lo que podría haber ocurrido pero no ocurrió, y otra completamente distinta es experimentar y trabajar imaginando algo que no es concebible que ocurra. La verdad sobre los seres humanos (me parece que quizás la contribución más grande de Hegel a la filosofía fue que describió esta verdad) es que ellos — nosotros — son productos sociales, no átomos independientes capaces de constituir una sociedad por medio de un encuentro voluntario. Estamos hechos por nuestra sociedad, como también la sociedad está hecha por nosotros. Los hechos biológicos del nacimiento y de los primeros alimentos, así como los hechos psicosociales de nuestra educación y socialización son esenciales para constituirnos como personas. Somos las personas que somos de acuerdo con los marcos y contextos sociales en los que llegamos a ser tales personas. En el fondo del verdadero sentido de nuestra propia identidad hay un nombre personal. Has olvidado completamente quién eres si has olvidado tu nombre. Con todo, los nombres en general se dan y se eligen, pero se dan y se eligen dentro de un lenguaje y de un código elaborado de lo que vale como nombre, y esto es significativo aun en el caso de nombres como “Malcom X”, que se eligen para criticar las prácticas establecidas de poner nombre; esto es, llegamos a ser individuos dentro de un entramado de prácticas sociales. Las concepciones atomistas o metodológicamente individualistas no pueden ser sino falsas. Todos los individuos, tal como realmente son, forman parte de lo que se puede llamar “individuos contextuales” (*contextual individuals*), si se me permite tomar un término de la tesis doctoral de Yael Tamir *Nationalism within the Bounds of Liberalism*. Tenemos conciencia de nosotros mismos por el modo en que hemos aprendido a ser nosotros mismos en nuestro contexto.

Tal planteamiento no me lleva a una especie de determinismo social. Parece que no hay ninguna razón para que la gente no pueda llegar a ser autónoma dentro de ciertas clases de contextos sociales. Todos tenemos la prueba, al menos por introspección y también por el trato con otros, de que esto es así. Lo que hemos llegado a ser en nuestro contexto es individuos capaces de mostrar su autonomía en acción. Podemos evaluar ciertas clases de organización social exactamente porque y en la medida en que las organizaciones hacen posible la individualidad, el individualismo y la autonomía, y porque crean esferas de libertad legal que están protegidas, dentro de las cuales el ejercicio de la autonomía individual está también

protegido. Asumo que la concepción de Hegel del Estado constitucional como la concreción de la razón pretendía justamente resaltar esta cuestión.

Si esto es así, debemos aceptar su opinión, incluso aunque no aceptáramos su forma de plantearla. En cualquier caso, ahora podemos ver que el absurdo del individualismo metodológico no supone de ninguna manera el rechazo de cualquier forma de individualismo normativo (una opinión que tomo de Tim O'Hagan). Puedo no creer que los individuos se conciban como átomos presociales o extra-sociales, cuyas uniones llegan a constituir sociedades, y tener, al mismo tiempo, bastantes motivos para creer que debemos favorecer formas de organización social dentro de las cuales los seres humanos puedan constituirse y florecer como individuos autónomos. Por razones que, al menos, he indicado más arriba, realmente recomiendo esta creencia y descreencia. La autonomía es verdaderamente un bien humano fundamental y, en consecuencia, constituye un gran valor social defender las sociedades que la proporcionan. Así, cuando hablamos de países libres en el sentido de países que disfrutan de una libertad civil asegurada, no debemos pensar en ellos como si fuera precisamente una casualidad que estuvieran habitados por seres humanos libres; cada uno está condicionado, en parte, por la existencia del otro.

¿Qué sucede, por tanto, con los países libres en el otro sentido? Pienso que esto se aclarará si reviso mi anterior sugerencia de que los dos sentidos de “un país libre” son bastante independientes entre sí. El primer paso es adoptar la tesis de que una cierta clase de autodeterminación democrática tiene que considerarse como justificable y valiosa, sobre todo por unas razones muy parecidas a las de las simples libertades negativas dentro del conjunto de las libertades civiles. Una cierta forma de autoconstitución colectiva, una cierta clase de participación activa para estructurar y sostener las instituciones del gobierno social o local cuyo objetivo sea progresar en libertad y autonomía, parece ser una parte necesaria del conjunto global de las condiciones en las que la autonomía del individuo contextual podría genuinamente constituirse y defenderse. Si los individuos autónomos requieren el contexto de alguna clase de sociedad que los capacite para la libertad, entonces la autonomía colectiva de la sociedad misma parece una parte del contexto necesario.

Sin duda ciertas clases de despotismo ilustrado y ciertas clases de gobierno colonial ilustrado pueden crear la posibilidad de la libertad civil y económica, o de la libertad de comercio e industria; éstas son en sí mismas valiosas, en cuanto ayudan a la autonomía creando las condiciones para su pleno desarrollo. Pero, mientras el Estado permanece separado de la sociedad civil y por encima de ella, sólo existe una autonomía parcial de los individuos. Esta insistencia en el carácter activista y participativo de la plena autonomía, así como de la necesidad de un componente colectivo e individualista de la autonomía, es una cuestión tomada justamente de las críticas democráticas y socialistas a la libertad meramente negativa. Es una parte de la contestación justa a la crítica de Hayek al socialismo anteriormente mencionada. Porque las instituciones democráticas dependen de la capacidad de todos para participar en condiciones de igualdad; y esto requiere una completa serie de condiciones básicas, del tipo de estar libres de las necesidades básicas, de una educación satisfactoria etc., así como también estableciendo límites, aunque

sean vagos, a las situaciones de desigualdad económica tolerables. La libertad y la autonomía requieren, en un país libre, planes de redistribución; dotación de bienestar y apoyo educacional, lo que sería absolutamente excluido por el liberalismo conservador, que niega al Estado cualquier otro papel que el de sereno. Muy poca gente hoy día apoya esta visión, y gran parte de nuestra argumentación política me parece que versa más sobre el *cuánto* que sobre el *si* de la redistribución, del bienestar y la educación. En este sentido, sigue siendo verdad, a pesar de la Sra. Thatcher, del Sr. Tebbit y de Lord Joseph y otros, que todos somos todavía socialistas en la actualidad, como Sir William Harcourt destacó hace ya muchos años.

Así, la autodeterminación es, después de todo, una parte vital de cualquier concepción aceptable de la libertad como autonomía; autonomía en el doble sentido de que tiene que haber un campo para la autodeterminación individual dentro de la comunidad política y otro campo para la autodeterminación colectiva de la comunidad sin dominación externa.

No debe pensarse que se trata de un descubrimiento o una conclusión particularmente novedosa. Después de todo, el Pacto Internacional de los derechos civiles y políticos y el Pacto de los derechos económicos, sociales y culturales comienzan ambos con este principio:

“Todos los pueblos tienen derecho a la autodeterminación. En virtud de este derecho determinan libremente su estado político y libremente proveen a su desarrollo económico, social y cultural”.

Así, las tesis que he argumentado hasta el momento pueden quizás ser tomadas como razones justificativas de una doctrina ya reconocida del derecho internacional.

IV

Todas estas consideraciones me llevan, pues, a preguntarme por la cuestión básica de hoy, si el nacionalismo puede ser una doctrina filosóficamente creíble, que pertenece propiamente a una filosofía política normativa. Porque la doctrina de que los “pueblos” tienen derecho a la autodeterminación es una doctrina, en sí misma, central del nacionalismo liberal, aunque esta misma doctrina ha sido considerada problemática a causa de las dificultades para aplicarla *in concreto*. Los famosos intentos de Woodrow Wilson de aplicar la doctrina por medio del tratado de Versalles, y todos los problemas de diferenciar unos pueblos de otros, y unas minorías dentro de otras minorías, han llevado a muchos a la misma posición de Hugh Seton-Watson, esto es, de rechazar la idea básica, no simplemente como impracticable, sino como esencialmente quimérica, al defender la existencia de objetos metafísicos tales como “naciones” o “pueblos”, allí donde no existen realmente unas entidades identificables de esta manera.

¿Cómo debemos entonces enfrentarnos a este reto? Mi estrategia es plantear dos etapas. La primera es negar la pretensión de que las naciones son objetos quiméricos; la segunda, por el contrario, es reconocer el problema práctico creado

por el entramado y solapamiento de naciones e identidades nacionales, derivando de aquí la necesidad de una forma moderada de nacionalismo, despojado de algunas de las exigencias más absolutas que, en mi opinión, han sido la fuente de los problemas más agudos del nacionalismo.

Etapas 1ª. Anteriormente he señalado que todos los individuos son “individuos contextuales”. Nuestra conciencia de la identidad proviene de nuestra experiencia de pertenecer a comunidades significativas como familias, escuelas, grupos de trabajo, grupos religiosos, asociaciones políticas, clubes deportivos y también naciones, concebidas como comunidades culturales dotadas de relevancia política. Una nación está constituida por la conciencia de sus miembros de ser una comunidad cultural importante (aunque sea internamente diversa) con relación a otras, y está basada en un pasado común, en una “herencia” de formas comunes y de tradiciones que incluye, al menos, una serie de cosas tales como lenguajes, literatura, leyenda y mitología, música, hábitos educativos, tradición jurídica, tradición religiosa; todo lo cual, acumulativamente, se considera como soporte de la legitimidad de un gobierno, al menos en el sentido de que las decisiones gubernamentales que desprecian o empuenecen algunos de los elementos centrales de una tradición cultural dada se consideran como un abuso de poder. Las naciones existen donde quiera que haya un número sustancial de individuos que participen en algún grado de una conciencia común de esta clase.

Obsérvese que no digo que la nación esté constituida por una suma de individuos así, porque esto sería retroceder por el camino rechazado del atomismo. Esos individuos tienen necesariamente como parte de su conciencia de la identidad el que pertenecen a esa cultura y a esa herencia, de tal manera que la nación es tanto un factor constitutivo esencial de ser lo que son, así como que éstos sean así es constitutivo de que aquélla sea lo que es. Es algo así como el hecho de que no puede haber accionistas sin una sociedad, cuyas acciones se posean, como tampoco puede haber una sociedad sin accionistas que tengan acciones. Esto no convierte, ni a las sociedades, ni a las naciones, en entidades místicas o quiméricas. Son hechos institucionales, puntos de imputación, respectivamente de imputación moral y legal, esenciales para la forma en que damos sentido a la vida económica, cultural y política. Así, la conclusión en esta etapa del argumento es que las naciones son tan reales y tan identificables como cualquier otro tipo de comunidad y que convierten a la gente en lo que son ahora, humanamente hablando. Las naciones no existen porque una vez se deliberara definitivamente sobre diversas alternativas o se tomaran decisiones, aunque las decisiones de muchos han contribuido a cómo son y cómo cambian las naciones, a cómo se desarrollan o crecen, o se atrofian o se marchitan. Nada garantiza una primacía especial en nuestra conciencia, o una clase de exclusividad natural o necesaria, o una esfera geográfica especial a una nación frente a otra. Las naciones pueden solaparse y entremezclarse entre sí con otros grupos políticos y no políticos significativos, y con comunidades y organizaciones de toda clase.

La segunda etapa de esta parte del argumento debe ahora intentar y construir algunos principios morales o políticos relevantes para la situación descrita en

la primera etapa. Si realmente hay naciones con una existencia como la que les asigno: ¿qué las diferencia? ¿Qué debe hacerse respecto de ellas y qué derechos tienen, si es que los tienen?

La respuesta comienza asumiendo el imperativo moral básico del respeto a las personas. Si, como sostengo, la conciencia de la nacionalidad es para mucha gente algo parcialmente constitutivo de su conciencia de la identidad y aun de su seídad, entonces el respeto de este aspecto de su seídad es tan vinculante hasta un cierto punto como el respeto de cualquier otro aspecto. La cuestión clave es, por supuesto, hasta qué punto una autoexpresión o autoafirmación nacional llega a ser destructiva de otra. Las bromas irlandesas y la codicia por el “Lebensraum” son, en el fondo, objetables por la misma razón, aunque con importantes diferencias de grado. Dentro de los límites establecidos por un igual respeto y por una tolerancia para el autorrespeto, el respeto para las personas debe incluir el respeto para las identidades nacionales.

Pero las identidades nacionales conllevan aspiraciones políticas. Me he referido antes a la relación entre la existencia de una nación y las condiciones requeridas para la legitimidad política. Así el respeto por la nacionalidad requiere algún reconocimiento de las reivindicaciones políticas fundadas en las necesidades de las comunidades nacionales para disponer de condiciones políticas positivas para su continuidad y libre desarrollo. Más aún, la idea global de la conveniencia de crear condiciones para la determinación y autodeterminación tanto de los individuos —individuos contextuales— como de los grupos y comunidades constituidos por ellos, lleva a apoyar la exigencia de autodeterminación como una exigencia bastante propia de cada nación en términos similares a todas y cada una de las demás.

Insisto en esto como un principio universal, que conecto con el imperativo anteriormente indicado de una tolerancia igual y de un respeto igual para las identidades nacionales, precisamente para otras identidades. Una parte del *odium philosophicum* contra el nacionalismo (generosamente merecido por unos buenos pocos nacionalistas, en ámbitos políticos que van desde Suráfrica hasta el Kurdistán iraquí y otros lugares) radica precisamente en su fallo de universalizar y de tratar esencialmente igual exigencias parecidas. Pero esto en sí mismo no puede desacreditar las legítimas exigencias de un nacionalismo razonable, de igual modo que el egoísmo rampante y el no-universalismo de algunas personas individuales no desacredita las mismas doctrinas universalistas del individualismo político.

Una cuestión adicional en la que había que insistir se refiere al no exclusivismo y no absolutismo de las exigencias nacionales. Desde la Revolución Francesa hasta hace pocos años hubo una insistencia en el exclusivismo y absolutismo de los derechos nacionales. Los Estados nacionales eran Estados soberanos, y la soberanía tenía que ser absoluta. Había una doctrina paralela sobre la unidad. Para todo Estado, sólo una nación, cualquiera que fuese la violencia que pudiera suponer frente a los hechos de la historia o a la conciencia y el autorrespeto de las minorías. Los historiadores han tendido a tratar esas tesis como paradigmáticas del nacionalismo, y en consecuencia a tratar a las naciones y al nacionalismo como características exclusivas del mundo postrevolucionario. He argumentado en otro

lugar que éste es un modelo no apto para una teoría del nacionalismo, un modelo que por ejemplo hace ininteligibles aspectos, por decir algunos, de la historia escocesa, tales como la respuesta de la comunidad del reino de Escocia a la exigencia de Eduardo de Inglaterra de su soberanía en 1286, o la Declaración de Arbroath en 1320, o el Bruce de Barbour, o el Pacto de 1638 y muchos otros ejemplos. Más bien, la doctrina virulenta de la soberanía y del Estado-nación absoluto, que surgió después de la revolución, por importante que puede haber sido al inicio de la Modernidad, no es sino la concepción de un concepto con un pasado más largo y un futuro que espero que lo sea todavía más.

Este futuro no tiene por qué reproducir los errores del pasado. Hay signos en la Comunidad Europea de que estamos lentamente aprendiendo a cómo superar el Estado soberano sin disolver la nación. Con este planteamiento, las viejas nacionalidades de Europa pueden quizás de nuevo mantener lo propio en condiciones de mutua seguridad, de mutuo respeto y una gran variedad de niveles y lazos entre gobiernos no-soberanos. Entre los amigos y colegas que he hecho a lo largo de una vida profesional afortunadamente muy viajera, puedo contar con vascos, castellanos y catalanes, valones y flamencos, surtiroleses, bávaros e italianos, y austriacos, y húngaros, y checos, escoceses e irlandeses, y galeses y, por supuesto, muchos grandes amigos ingleses, polacos, ucranianos, azeríes y rusos, griegos y turcos, y armenios, finlandeses, islandeses, suecos, noruegos y daneses y, por supuesto muchos otros. Esto me ha dado un sentido de la riqueza de la experiencia humana y de la cultura, y de que hay muchas variantes sobre lo humano común y, por supuesto, también muchas maneras satisfactorias de ser europeo. Espero que podamos inventar una política que asegure una economía y una ecología para la supervivencia de todos nosotros, que nos permita mantener la paz entre nosotros mismos y permita también el florecimiento mutuamente respetuoso de muchas nacionalidades.

En ese sentido, creo que mi pregunta principal debiera responderse de manera afirmativa. El nacionalismo puede ser una doctrina filosóficamente creíble y debe ser comprendido en su forma filosóficamente creíble.

Se me ocurrió cuando estaba haciendo este trabajo, que el Viejo Gran Duque de York hizo su nombre al marchar con sus tropas hacia lo alto de la montaña y descender de nuevo con ellas, y creo que yo he utilizado aquí el procedimiento contrario. Comencé bajando de la montaña y recogiendo toda clase de dudas sobre el caso que tenía de defender. Espero, al final, que haya tenido éxito al haber realizado una larga marcha, volviendo a subir hacia la colina del escepticismo con el buen humor de ustedes.